

Cultura, conhecimento e evangelização: a obra de Frei Bernardino de Sahagún

Márcia Helena Alvim[1]

Resumo

Foram analisados, neste artigo, os capítulos IV, V e VII da obra *Historia general de las cosas de la Nueva España*, do frei Bernardino de Sahagún, elaborada no século XVI novo-hispano. Buscou-se relacionar sua narrativa aos contextos histórico e epistemológico de tal período, enfatizando seus liames com o conhecimento europeu da Filosofia Natural e com as necessidades impostas pelas colonizações política e espiritual da Nova Espanha.

Palavras-chave: Frei Bernardino de Sahagún; astrologia judiciária; filosofia natural.

Cultura, conocimiento y evangelización: la obra de Fray Bernardino de Sahagún

Resumen

En este artículo analizamos los capítulos IV, V y VII de la obra *Historia General de las cosas de la Nueva España*, de Fray Bernardino de Sahagún, elaborada en el siglo XVI nuevo-hispano. En este estudio buscamos relacionar su narrativa al contexto histórico y epistemológico del siglo XVI nuevo-hispano, enfatizando sus conexiones con el conocimiento europeo de la Filosofía Natural y con las necesidades impuestas por la colonización política y espiritual de la Nueva España.

Palabras claves: Fray Bernardino de Sahagún; astrología judicial; filosofía natural.

Culture, knowledge, and evangelization: the work of Friar Bernardino de Sahagún

Abstract

The present article aimed at analyzing chapters IV, V and VII from *Historia general de las cosas de Nueva España*, by Friar Bernardino de Sahagún, written in the New Spain 16th century. We tried to relate its narrative to historical and epistemological contexts from such period, emphasizing its connections with European knowledge on Natural Philosophy and with needs imposed by the political and spiritual colonizations of New Spain.

Keywords: Friar Bernardino de Sahagún; judiciary astrology; natural philosophy.

Culture, savoir et de l'évangélisation: l'ouvrage de Fray Bernardino de Sahagún

Résumé

Cette article analyse la *Historia General de las cosas de la Nueva España*, de Fray Bernardino de Sahagún, faite au seizième siècle nouveau-hispanique. Cette étude vise à mettre en rapport son histoire avec le contexte historique et épistémologique du XVI^e siècle nouveau-hispanique, en soulignant leurs liens avec les connaissances européennes de la philosophie naturelle et les nécessités imposées par la colonisation politique et spirituelle de la Nouvelle-Espagne.

Mots-clés: Fray Bernardino de Sahagún; astrologie judiciaire; philosophie naturelle.

No século XVI, a chegada europeia à América e o reconhecimento da existência de outra religiosidade, língua, cultura e conhecimentos promoveram a busca por informações. Os relatos espanhóis elaborados na região do Vale do México, habitada por diversas comunidades e liderada pelos povos nahuas, caracterizam-se pela descrição dos costumes e aspectos relacionados à antiga religião. Nos anos iniciais da colonização e da eufórica cristianização, esperava-se que as comunidades indígenas se convertessem política e religiosamente. Entretanto, os religiosos espanhóis constataram que a cristianização das comunidades nahuas não havia sido total, pois os mesmos praticavam as cerimônias e compartilhavam as crenças tanto da religião cristã quanto da indígena. Essa situação indesejável pela Igreja Cristã culminou em novas propostas e políticas de evangelização. Entre os franciscanos, ordem à qual Bernardino de Sahagún pertencia, instaurou-se um projeto evangelizador orientado por informações sobre os universos cultural, natural e religioso pré-hispânico, que tinha como objetivo identificar a permanência de elementos religiosos e culturais nahuas no período colonial, a fim de se obter uma melhor estratégia de combatê-los e efetivar uma melhor evangelização.

Quanto aos relatos sobre a natureza e os conhecimentos americanos, não é possível restringi-los aos aspectos e objetivos relacionados às tentativas de uma efetiva evangelização. O cenário epistemológico destas narrativas insere-se em tal fecunda época europeia, quando houve reformas humanísticas que se difundiam com intensidades diferentes por toda a Europa. Os missionários e pensadores que se dedicaram à descrição do mundo natural e das comunidades americanas foram educados nesse contexto e trouxeram para suas obras muitas características desta visão de mundo europeia.

Ainda no mesmo período, uma nova mentalidade científica estava se formando, entretanto, não se apresentava como atitude homogênea aos pensadores e à população em geral. Ao contrário, apenas no próximo século foram encontradas rupturas significativas no pensamento europeu, sendo que, durante o XVI observou-se uma justaposição dos conceitos e das práticas relacionadas aos ambientes cultural e intelectual medieval e dos novos parâmetros e considerações da ciência moderna.

Assim, a Filosofia Natural constituía o conjunto de conhecimentos sobre a natureza e os cosmos no século XVI europeu. As práticas mágico-adivinhatórias regiam muitos estudos quanto às possíveis formas de se conhecer e controlar a natureza, sendo que a Astrologia se dedicava ao entendimento dos céus, de seus fenômenos e suas influências terrestres. Esses assuntos foram abordados por Sahagún, pois integravam o conjunto de conhecimentos sobre o mundo natural. Com relação às práticas e aos conhecimentos nahuas, o mapeamento dos mesmos seria um instrumento fundamental para a efetivação da conquista espiritual e a política dos indígenas recém-conquistados.¹

Realizou-se uma análise dos saberes na obra de Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*,² numa perspectiva de 'conhecer' (cultura e religião indígenas) para melhor 'controlar' (religiosa e politicamente). Tal artigo objetivou compreender os universos cultural e religioso

¹Raquel Alvarez Peláez, *La conquista de la naturaleza americana*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

²Bernardino Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1995.

indígenas, porém, sua construção, por meio de linguagens e concepções híbridas,³ oferece um valioso instrumento para o entendimento do delicado momento de conquista e colonização da América pelos europeus, e quiçá colabora para uma reflexão sobre as estruturas formativas da América Latina.

Astrologia Judiciária e Filosofia Natural na Obra de Frei Bernardino de Sahagún

Bernardino de Sahagún, em *Historia general de las cosas de la Nueva España*,⁴ descreveu nos livros IV [*De la astrología judiciaria o arte de adivinar que estos mexicanos usaban para saber cuáles días eran bien afortunados y cuáles mal afortunados, y que condiciones tendrían los que ponen, y parece cosa de nigromancia, que no de astrología*], V [*Que trata de los agujeros y pronósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandijas para adivinar las cosas futuras*] e VII [*Que trata de la astrología y filosofía natural que alcanzaron estos naturales de esta Nueva España*] as práticas mágico-adivinhatórias nahuas e, nos IV e VII, seu sistema de calendário.

Ao propor a divisão em livros, Sahagún realizou uma delimitação temática a partir de questões que perpassam os interesses de seu projeto evangelizador e suas concepções acerca do mundo natural. Portanto, o quarto e quinto livros foram dedicados ao relato das práticas e saberes considerados ilícitos pela Igreja Cristã, e o sétimo refere-se aos conhecimentos aceitos por esta, devido ao fato de estarem em sintonia com o conjunto epistemológico da Filosofia Natural europeia.

Neste sentido, ao relatar o calendário ritual, o pesquisador o considerou nigromancia, ou arte adivinhatória dominada pelo demônio. Desde o título, o missionário distingue a astrologia judiciária, condenada pela Igreja⁵ e relacionada às influências demoníacas da astrologia natural, conhecimento lícito e abordado no sétimo livro.

Na análise do relato sahanguntiano sobre o sistema calendário Mexica, apresentado no livro IV, pode-se inferir que Sahagún compreendeu o mecanismo do cômputo temporal indígena, formado a partir de dois ciclos, um ritual — o *Tonalpohualli* — e outro sazonal — o *Xiuhpohualli*. Isso fez com que Sahagún os distinguisse e os classificasse a partir de seu referencial europeu, sendo o *Tonalpohualli* caracterizado como ilícito e repleto de superstições e,

³Federico Navarrete, "Vida cotidiana y moral indígena en la Historia General", *Arqueología Mexicana: Fray Bernardino de Sahagún*, vol. 6, n. 36, México, 1999, p. 32-37.

⁴O franciscano Bernardino de Sahagún iniciou sua compilação de informações sobre o universo cultural indígena no final de 1540, correspondente ao livro VI de sua grande obra. Em 1555, elaborou aquele referente à conquista espanhola e, em 1558, recebeu ordens superiores solicitando a busca por informações que levariam à elaboração da obra mencionada. Assim, permaneceu por 20 anos pesquisando e escrevendo *Historia General*, finalizada em 1579 e enviada à Espanha. A mesma é bilíngue, escrita em espanhol e em nahuatl, e apresenta uma coluna com imagens pictográficas produzidas por informantes e alunos indígenas do missionário. No total foram 12 livros, divididos por temáticas que remontam à tradicional divisão hierárquica medieval, sendo os primeiros textos dedicados aos deuses, seguidos por coisas dos homens, animais, vegetais e minerais, finalizando com a narrativa sobre a vitória militar espanhola. Cf. José Luis Martínez, *Bernardino de Sahagún: el México antiguo*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981.

⁵A Igreja Cristã condenava as práticas mágicas e adivinhatórias, entre elas a astrologia judiciária. Dentre os motivos para tal condenação, destacam-se: concorrência por fiéis, diferenças conceituais em relação ao mundo natural e identificação destes saberes com o demônio (Cf. Paolo Rossi, *Francis Bacon: da magia à ciência*, Londrina, Eduel, 2006, p. 111; Keith Thomas, *Religião e declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 207).

por isso, classificado como astrologia judiciária, e o outro considerado como o “verdadeiro calendário” e associado à Filosofia Natural.⁶

A correlação entre *Tonalpohualli* e astrologia judiciária foi um recurso constante na narrativa sahanguntiana. Deste modo, o mesmo foi definido pelo missionário como: “[...] *no es calendario, sino arte adivinatoria, donde se contienen muchas cosas de idolatría y muchas supersticiones y muchas invocaciones de los demonios*”.⁷ Sua utilização tinha o intuito: “[...] *adivinar la fortuna o ventura que tendrían los que nacían, hombres y mujeres*”.⁸ Entretanto, a base conceitual dessas duas práticas divergia em seus aspectos fundamentais, pois a demarcação dos eventos futuros no *Tonalpohualli* estava relacionada à ‘carga’ ou energia do *tonalli* correspondente a cada dia do ano.⁹ Já a astrologia judiciária europeia baseava-se no conhecimento do movimento e da posição dos astros em determinados períodos, sendo tais informações utilizadas para a produção do mapa astral e, a partir deste, para a realização de previsões sobre o futuro.¹⁰ Assim, Sahagún relacionou os dois saberes devido ao seu caráter adivinatório. O missionário hierarquizou as práticas europeia e indígena, ambas condenáveis por serem adivinatórias, mas considerou o saber europeu superior ao indígena devido ao fato de se fundamentar em elementos da Filosofia Natural:

Es cuenta delicada y muy mentirosa y sin ningún fundamento de astrología natural; porque el arte de la astrología judiciaria que entre nosotros se usa, tiene fundamento en la astrología natural, que es en los signos y planetas del cielo y en los cursos y aspectos de ellos. Pero esta arte adivinatoria síguese o fúndase en unos caracteres y números en que ningún fundamento natural hay, sino solamente artificios fabricados por el mismo Diablo, porque no tiene fundamento en ninguna ciencia [...] mas parece cosa de embuste y embaimiento que no cosa razonable.¹¹

No entanto, os saberes nahuas relacionados ao cômputo temporal não possuíam paralelo com a astrologia ocidental daquele período, pois as adivinhações não estavam baseadas em mapas astrais. Sahagún observou esta diferença com relação à europeia, porém desconsiderou esta diferenciação cultural:

[...] Estos naturales de toda Nueva España tuvieron y tienen gran solicitud en saber el día y hora del nacimiento de cada persona, para adivinar las condiciones, vida y muerte de los que nacían. Los que tenían este oficio se llamaban *tonalpouhque* a los cuales acudían como a profetas, cualquiera que le nacía hijo o hija, para informarse de sus condiciones, vida y muerte. Estos adivinos no se regían por los signos ni planetas del cielo, sino por una instrucción que según ellos dicen se la dejó

⁶A separação entre o calendário ritual e o sazonal, e, ainda, a distinção entre o sistema calendário e a cosmogonia e cosmografia nahuas desconsideram a base cultural dos povos mesoamericanos que não os entendiam separadamente, mas como um conjunto homogêneo, complementar e totalmente interligado.

⁷Bernardino Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1995, p. 278.

⁸*Ibidem*, p. 276.

⁹Joyce Marcus, “Los calendarios prehispánicos”, *Arqueología Mexicana: Calendarios Prehispánicos*, vol. 7, n. 41, México, 2000.

¹⁰Keith Thomas, *Religião e declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

¹¹Bernardino Sahagún, *op. cit.*, p. 283

Quetzalcoatl la cual contiene 20 caracteres multiplicados trece veces, por el modo que en el presente libro se contiene [...].¹²

No livro V o missionário apresentou o funcionamento da *Tonalpohualli*, ou seja, o conjunto de 13 dias — as trezenas denominadas em um primeiro momento de ‘semanas’ — e sua relação com o signo — *tonalli* — correspondente. Estes configuravam a ‘carga’ ou a influência de cada dia para a vida cotidiana dos Mexicas: “*Aquí comienzan los caracteres de cada día, que contaban por trecenas. Eran 13 días en cada semana, y hacían un círculo de 260 días, y después tornaban al principio.*”¹³

No apêndice do livro, Sahagún contradiz a relação apresentada entre as trezenas e a semana europeia, enfatizando ainda mais a ideia de que este período correspondia apenas a uma prática adivinatória, o que distanciava o *Tonalpohualli* de sua condição no calendário: “*Algunos dicen que estos 13 días son semanas del mes, y no es así, sino número de días en que reina el signo o carácter.*”¹⁴ Ainda: “*Los 13 días que falsamente llama semanas no son sino el número de días que reinaba cada uno de los 20 caracteres de esta arte adivinatoria.*”¹⁵

É ainda descrito que os nascidos sob o signo ce quiáhuítl seriam bruxos, feiticeiros, inclinados à magia negra, já as crianças que nasciam sob o ce cóatl se dedicariam ao comércio

O autor também relata os 20 signos ou caracteres que regiam durante 13 dias, totalizando 260 dias do *Tonalpohualli*. Por exemplo, o *ce ucélotl* era caracterizado como: “*Decían que era signo mal afortunado en todos los 13 días que gobernaba.*”¹⁶ Essa influência abrangia diversos âmbitos da vida pessoal, pois além de apresentar as características principais que cada pessoa teria, também poderia interferir em seu ofício, escolha matrimonial e outras previsões acerca do futuro. É ainda descrito que os nascidos sob o signo *ce quiáhuítl* seriam bruxos, feiticeiros, inclinados à magia negra, já as crianças que nasciam sob o *ce cóatl* se dedicariam ao comércio, pois possuíam como características principais boa sorte, estando predispostos à prosperidade.

Os signos poderiam ainda, como exposto no capítulo XXVI, contribuir para a tomada de decisões políticas, tais como a determinação de qual a melhor data para o início de uma guerra, ou até medidas que visavam ao controle social, como na resolução e promulgação de sentenças de presos e criminosos. Ao descrever os 20 caracteres nahuas, o missionário os apresenta de uma maneira muito próxima à concepção europeia de Zodíaco, sendo que cada *tonalli* regia um período semelhante a eles. Outra comprovação desta

¹²Bernardino Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1995, p. 231.

¹³*Ibidem*, p. 233.

¹⁴*Ibidem*, p. 276.

¹⁵*Ibidem*, p. 279.

¹⁶*Ibidem*, p. 235.

aproximação entre Zodíaco e *Tonalpohualli* na narrativa de Sahagún foi a subdivisão deste em ‘casas’, de acordo com os dias governados por cada signo, ou seja, as trezenas possuiriam 13.

Quanto ao relato do signo *ce ucélotl*: “*La cuarta casa deste signo se llama olín [...], la séptima casa de este signo se llama xuchitl*.”¹⁷ Podemos notar nesta citação uma determinada apreensão do universo cognitivo indígena ao indicar os diferentes caracteres — e influências — que agiam em diversos dias; entretanto, a configuração geral deste cômputo temporal oferecida pelo franciscano se aproxima da mentalidade europeia referente ao Zodíaco e à astrologia judiciária. Em alguns momentos, Sahagún traz à tona elementos culturais indígenas, mas ao organizá-los, sobrepõe os mesmos às concepções europeias e (ou) cristãs.

O objetivo, em delimitar as influências diárias do calendário ritual, estava condizente com seu ideal evangelizador e com a necessária cristianização dos indígenas visando um melhor controle político.¹⁸ Logo, compreender o sistema calendário e os demais elementos culturais indígenas serviria como instrumento para a averiguação da permanência da antiga religião e, conseqüentemente, poderia colaborar na extinção das práticas idolátricas nativas.¹⁹ Diante das constantes ocorrências de idolatrias e manutenção dos rituais antigos, este franciscano dedicou-se a seu mapeamento e denúncia. Neste sentido, é possível afirmar que foi a sobrevivência do sistema calendá-

Em alguns momentos, Sahagún traz à tona elementos culturais indígenas, mas ao organizá-los, sobrepõe os mesmos às concepções europeias e (ou) cristãs

rio pós-conquista e, conseqüentemente, dos demais saberes e tradições culturais relacionados a ele que promoveu o interesse dos missionários devido a sua compreensão e futura perseguição. Conforme Gruzinski²⁰ aponta:

[...] La conservación del uso del nombre indígena, escogido en función del día de nacimiento, la habilidad con la que los indios adelantaban o atrasaban las fiestas de los nuevos santos patronos, para hacerlas coincidir con las fiestas prohibidas, la observación de calendarios agrícolas fijados en secreto por los ancianos, corroboran, durante las últimas décadas del siglo XVI, el mantenimiento de una transmisión oral y pictográfica condenada por la Iglesia.

Desse modo, o diagnóstico dos dias festivos da antiga religião indígena motivou o interesse de Sahagún na descrição e no entendimento do calendário

¹⁷Bernardino Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1995, p. 236.

¹⁸Raquel Alvarez Peláez, *La conquista de la naturaleza americana*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

¹⁹Cf. Eduardo Natalino dos Santos, *Calendário, cosmografia e cosmogonia nos códices e textos nahuas do século XVI*, Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

²⁰Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI - XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

indígena. A relação entre ambos está presente em muitas passagens de tal texto sobre o signo *ce ácatl*: “Decían ser este el signo de *Quetzalcóatl*, donde la gente nobleza hacía muchos sacrificios y ofrendas a honra deste Dios”²¹

Outras passagens oferecem essa relação entre os dias do *Tonalpohualli* e as cerimônias religiosas e deuses indígenas:

Decían que este signo (*ce miqiztli*) era de *Tezcatlipuca*. Los señores y principales eran muy devotos de este signo. Hacían ofrendas por su honra y derramaban sangre de codornices, y hacían otras ceremonias, cada uno en el oratorio de su casa, y en los oratorios de los calpules esto hacían, por ser este signo de *Tezcatlipuca*, al cual tenían por criador universal.²²

El décimo signo se llamaba *ce técpatl*. El primero día de este signo le atribuían a *Huitzilopuchtli*, dios de la guerra, y a *Camaxtle*, que era dios de los *Huexotzinco*. [...] y ofrecíanle delante comidas preciosas de muchas maneras, así los principales como la gente común. [...] y el rey o señor ofrecía muchas y diversas maneras de flores delante la imagen de *Huitzilopuchtli* [...] también ofrecían cañas de humo [...].²³

Compreender o sistema calendário e os demais elementos culturais indígenas poderia colaborar na extinção das práticas idolátricas nativas

Acima, ficou evidente o interesse primordial de Sahagún em mapear os dias do *Tonalpohualli* a partir de sua relação com os deuses e as cerimônias religiosas indígenas. Ao relatar os rituais pré-hispânicos e suas possíveis datas festivas, o missionário produz um eficiente manual para identificar sua continuidade no período colonial, pois fornece informações sobre quais deuses eram honrados, os principais rituais e sacrifícios e as oferendas. De acordo com Bustamante García,²⁴ por meio do conhecimento dos comportamentos ligados às antigas práticas, os religiosos poderiam pregar contra os mesmos e avaliar sua permanência.

A correlação temporal entre os calendários indígena e europeu apresenta-se como um dos objetivos centrais que guiaram os relatos missionários sobre o sistema calendário. De acordo com a correspondência travada entre o também franciscano Pedro San Buenaventura e Bernardino de Sahagún, referente ao calendário solar mexicano, elaborada provavelmente entre 1565 e 1572, a preocupação com o assunto é notória. Os dois franciscanos discutiam sobre o problema da ausência de homogeneidade quanto ao início do calendário indígena entre as diferentes populações nahuas. Nos textos de Sahagún,

²¹Bernardino Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1995, p. 244.

²²*Ibidem*, p. 245.

²³*Ibidem*, p. 258.

²⁴Cf. Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún: una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990 y “Retórica, traducción y responsabilidad histórica: claves humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún”. Berta Ares et al., *Humanismo y visión del otro en la España moderna: cuatro estudios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

conforme Díaz Rubio²⁵ analisou, não encontrou-se uma concordância entre as datas iniciais das vintenenas, sendo que as informações sobre o calendário sugeriram seu início em 01, 02 ou 27 de fevereiro. Tal dispersão nos dados sobre o calendário indígena despertou o interesse dos missionários para a compreensão do mesmo, visando sua adaptação ao calendário cristão e identificação das festas pagãs, transformando-se em um poderoso instrumento de controles religioso e político.

Em alguns momentos as inclinações pessoais oferecidas pelo ritual poderiam servir ao interesse colonizador. As convulsões sociais que abalavam o momento histórico vivenciado pelo franciscano, especialmente o alcoolismo, foram mapeadas a partir da possível influência que o nascimento, em determinados dias, condicionaria aos indígenas: “[...] *la segunda casa deste signo (ce mázatl) que se llama ume tochtli, en la cual nacían los borrachos*”²⁶ Ainda pela preocupação com a propagação de inúmeras doenças:

Y decían que en él (signo *ce ozumatli* e signo *ce cuauhtli*) descendían las diosas que se llamaban *Cihuateteu*, que empecen a los niños. Y todos los que tenían niños o niñas, los encerraban en casa porque no se encontrasen con estas diosas, porque no los hiriesen con perlesía. Y si alguno caía en enfermedad en este signo, los médicos y médicas luego le desahuciaban. Decían que no escaparía porque las diosas le habían herido.²⁷

No apêndice do livro IV, foi apresentada a prática indígena de incluir mais um dia a cada período de quatro anos do calendário solar e, de acordo com Broda,²⁸ isso seria relevante ao missionário, pois aproximava os conhecimentos indígenas e europeus, devido à semelhança entre este método e o ano bissexto. Deste modo, o relato missionário não foi permeado apenas pela condenação a essas práticas, mas pela tentativa de mapear características da sociedade e cultura nahuas que deveriam ser perseguidas e, outras, que poderiam ser utilizadas pelos colonizadores.²⁹

No relato sobre o calendário agrícola, *Xiuhpohualli*, Sahagún permaneceu norteado pelo ideal de identificar, pela compreensão de seu funcionamento, as festas e os sacrifícios referentes aos 20 dias deste ciclo calendário. Mesmo considerando este cômputo temporal justo, suas características religiosas foram condenadas. Assim, a contagem temporal seria lícita e verdadeira, mas seu uso estava repleto de idolatrias:

Es el caso que ellos repartían el año en 18 partes, y a cada parte le daban 20 días. Estos se pueden llamar meses, de manera que su año tenía 18 meses, los cuales contienen 370 días, y los cinco que sobran para ser año cumplido no entran en cuenta, sino llamábamos “días baldíos” y “aciagos”, porque a ningún dios eran

²⁵Elena Díaz Rubio, Jesús Bustamante García, “Carta de Pedro San Buenaventura a fray Bernardino de Sahagún acerca del calendario solar mexicano”, *Revista Española de Antropología Americana*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 13, 1983, p. 109-120.

²⁶Bernardino Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1995, p. 238.

²⁷*Ibidem*, p. 259.

²⁸Cf. Johanna Broda, “Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana”, *Arqueología Mexicana: Calendarios Prehispánicos*, vol. 7, n. 41, México, 2000.

²⁹Bustamante García, Jesús. Retórica, traducción y responsabilidad histórica: claves humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún. In: ARES, Berta et al, *Humanismo y vision del otro en la España moderna: cuatro estudios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

dedicados. El fin a que enderezaban esta división es que cada mes o cada veinte días los dedicaban a un dios, y en ellos se hacían fiestas y sacrificios [...].³⁰

A segunda maneira nahua se refere à *cuenta de los años*. Sahagún descreveu a utilização dos quatro caracteres (*tochtli*, *ácatl*, *técpatl* e *calli*) regentes dos períodos de 13 anos. Portanto, cada signo regia um período de 13 anos e, quando os quatro já tivessem completado seus ciclos, ocorria a “*atadura de los años*”. Logo, a concordância entre o início dos dois ciclos, *Tonalpohualli* e *Xiuhpohualli*, e a festa do *Fuego Nuevo*, que representava a continuidade da vida e do pacto entre homens e deuses e fazia referências diretas à religião, cosmogonia e cosmografia nahuas:

El fin o intención desta cuenta es renovar cada 52 años el pacto o concierto o juramento de servir a los ídolos, porque en el fin de los 52 años hacían una muy solemne fiesta y sacaban fuego nuevo, y apagaban todo lo viejo, y tomaban todas las provincias desta Nueva España. [...] Entonces renovaban todas las estatuas de los ídolos y todas sus alhajas, y el propósito de servir los otros 52 años, y también tenían profecía o oráculo del Demonio, que en uno destes periodos se había de acabar el mundo.³¹

Transformar o mundo natural, sublime criação divina e, por isso, perfeita, em cenário e instrumento para as artes mágico- adivinhatórias era uma atitude altamente condenável pela Igreja

Para o missionário, os calendários deveriam ser destruídos e esquecidos, representando um perigo a ser eliminado para que a propagação da fé cristã obtivesse sucesso:

[...] Estas abusiones empecen a la fe, y por eso conviene saberlas y predicar contra ellas. [...] Los diligentes predicadores y confesores búsqenlas para entenderlas en las confesiones, y para predicar contra ellas, porque son como una sarna que enferma a la fe [...].³²

Foi apresentado na mesma obra o sistema calendário separadamente às demais tradições culturais nahuas, principalmente a cosmografia³³ e

³⁰Bernardino Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1995, p. 275.

³¹*Ibidem*, p. 276.

³²*Ibidem*, p. 304.

³³De acordo com a cosmografia dos povos nahuas, o espaço vertical estava dividido a partir da superfície terrestre, em níveis superiores – nove a 13 céus – e inferiores – aproximadamente nove inframundos. Tais quantidades poderiam variar de acordo com a fonte analisada, as circunstâncias de produção ou a cultura à qual pertenciam. Ainda quanto às concepções cosmográficas, o horizontal era formado por quatro rumos: nascente, poente, norte e sul e por um centro, considerado o ponto inicial. Este seria o local de equilíbrio e ordem resultante do jogo de forças entre as quatro direções. As cinco regiões eram habitadas e governadas por deuses ou seus pares: o nascente pertencia a *Tonatiuh* e *Itztlí*; no poente, encontramos *Chalchiuhtlicue* e *Tlazolteotl*; ao norte, teríamos *Tlaloc* e *Tepeyollotl*; no sul, estariam *Mictlantecutli* e *Cinteotl* e, finalmente, o centro era regido por *Xiuhtecutli*. Cf. Eduardo Natalino dos Santos, *Calendário, cosmografia e cosmogonia nos códices e textos nahuas do século XVI*, Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

cosmogonia.³⁴ Tais elementos foram abordados pelo franciscano sem menções à interconexão que existia entre os mesmos na concepção nativa.

No relato sahanguntiano, a ausência de temas fundamentais ao universo cultural nahua poderia ser entendida a partir de diversos matizes, desde a incompreensão destes pelo missionário, argumento que rejeitamos parcialmente, até a perseguição aos textos relativos ao mundo indígena durante a política hispanizante de Felipe II, que foi uma experiência real vivenciada pelo missionário, mas que ainda não oferece uma explicação suficiente. Ainda houve a tentativa de salientar apenas os aspectos que poderiam ser instrumentos para uma real conversão das populações do México Central,³⁵ situação esta que mais se aproxima das análises propostas por este estudo. Assim, o interesse exaustivo pela descrição do calendário e temas referentes à religião nativa originava-se no empenho em cristianizar com sucesso as populações encontradas.³⁶ Acreditamos que a permanência das crenças, dos rituais e das cerimônias, concomitantemente à aceitação da religião cristã, foi o maior problema enfrentado pelos missionários ao final do século XVI, motivo que os encaminhou para a produção de discursos que servissem ao projeto evangelizador.

Quanto ao quinto livro, *Que trata de los agüeros y prenosticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandixas para adivinar las cosas futuras*, Sahagún descreveu as principais práticas indígenas de previsão do futuro, agouros e superstições referentes ao mundo natural. Portanto, o objetivo do livro era mapear os prognósticos e agouros utilizados no pré-hispânico, dando a conhecer aos espanhóis se os mesmos ainda eram praticados. Essas práticas confrontavam-se com as concepções europeias e cristãs sobre a natureza. Transformar o mundo natural, sublime criação divina e, por isso, perfeita, em cenário e instrumento para as artes mágico-adivinhatórias era uma atitude altamente condenável pela Igreja e seus religiosos.³⁷ Assim, a visão providencialista e utilitária sobre a natureza, já que havia sido criada para servir ao homem e este deveria compreendê-la como caminho para a celebração da piedade e poder divinos, incrementava a censura a estas práticas, pois, além de idólatras e supersticiosas, representavam um desrespeito à criação divina.

No prólogo do livro VII, *Que trata de la astrologia y filosofia natural que alcanzaron estos naturales de esta Nueva España*, o missionário se propôs a relatar as

³⁴Os relatos sobre a origem do mundo e das humanidades, ou seja, cosmologia dos povos nahuas, indicavam a existência de quatro ou cinco eras anteriores. Cada momento de destruição e reconstrução era denominado idade ou sol e, à época da chegada espanhola, já haviam existido quatro idades, pois vivia-se o quinto Sol (denominado "Sol do movimento"). As idades anteriores à atual não deixavam completamente de estar presente, sendo que alguns de seus elementos permaneciam posteriormente, o que as ligava ao presente. Dentre os elementos que as conectavam, podemos citar as conquistas territoriais ou militares, ou elementos do mundo natural. Vale salientar que as idades e o tempo de duração das eras, bem como seus elementos e eventos constituintes, diferem-se nas narrativas nahuas, da mesma forma que o ocorrido na cosmografia e no sistema calendário. As diferenças entre os textos não se restringem apenas às datas, mas também nos deparamos com uma grande variedade em seus acontecimentos principais, humanidades que se sucedem e elementos do mundo natural. Essas narrativas, como produtos culturais relacionados à história e à visão de mundo de cada povo, refletem as pluralidades étnica e cultural da Mesoamérica pré-hispânica. Cf. Eduardo Natalino Santos, *Calendário, cosmografia e cosmogonia nos códices e textos nahuas do século XVI*, Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

³⁵*Idem*, *Deuses do México Indígena. Estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*, São Paulo, Palas Athena, 2002, p. 268.

³⁶Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

³⁷Keith Thomas, *Religião e declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

concepções sobre os astros e fenômenos celestes dos antigos mexicanos e, ainda, a descrever a contagem dos anos — o ciclo de 52 anos — e as cerimônias dedicadas ao final deste período. A analogia entre conhecimentos indígenas e europeus é uma constante no livro, relação esta caracterizada pela inferioridade dos saberes indígenas. Conforme discute Nieto Olarte,³⁸ a analogia apresentou-se como importante recurso de compreensão entre a diferença natural e humana das novas terras aos espanhóis que iniciaram a colonização da América.

Ao relatar sobre o conhecimento acerca dos fenômenos celestes, especialmente sobre os eclipses e os cometas, o missionário os apresenta como inferiores ao europeu. A compreensão “do outro”³⁹ perpassa a analogia e a caracterização do mesmo como inferior ao modelo padrão. De acordo com Sahagún:⁴⁰

Cuando se eclipsa el Sol párase colorado; parece que se desasosiega o se turba el Sol; o se remece o revuelve, y amarillécese mucho. Cuando esto ve la gente, luego se alborota y tómales gran temor. Y luego las mujeres lloran a voces, y los hombres dan grita, hiriendo las bocas con la mano. Y en todas partes se daban grandes voces y gritos y alaridos. Y luego buscaban hombres de cabellos blancos y caras blancas y los sacrificaban al Sol. Y también sacrificaban cautivos y se untaban con la sangre de las orejas [...]. Cuando la Luna se eclipsa, párase casi oscura; ennegrece; párase hosca; luego se oscurece la tierra. Cuando esto acontece, las preñadas temían de abortar. Tomábales gran temor que lo que tenían en el cuerpo se había de volver ratón. Y para remedio desto tomaban un pedazo de *itzli* en la boca, o poníanle en la cintura, sobre el vientre.

Os ciclos solar e lunar eram conhecidos pelos mesoamericanos que, conseqüentemente, podiam calcular o período de ocorrência dos eclipses. Assim, as cerimônias realizadas durante tais fenômenos poderiam não significar o desconhecimento dos indígenas sobre o acontecimento, como nos faz crer Sahagún, mas representavam sua própria maneira de entender e agir frente aos mesmos. Ao tentar acomodar as atitudes e concepções indígenas sobre os fenômenos celestes, o franciscano as remeteu ao seu próprio universo cultural, pois na Europa do século XVI a ocorrência de eclipses e cometas levava as pessoas a agirem de uma forma muito parecida com aquela proposta pelo relato sahauntiano.⁴¹

A relação entre o movimento dos astros e a propagação de doenças, preocupação importante para os europeus quinhentistas,⁴² também foi apresentada por Sahagún como prática indígena, quando do surgimento de Vênus no céu: “*En la primera arremetida teníanla de mal agüero, diciendo que traía enfermedad consigo, y por esto cerraban las puertas y ventanas, porque no entrase su luz. Y a las veces la tomaban por buen agüero, al principio del tiempo que comenzaba a aparecer el oriente.*”⁴³

³⁸Cf. Mauricio Nieto Olarte, “La comprensión del Nuevo Mundo: geografía e historia natural en el siglo XVI”, In: Diana Bonnett; Felipe Castañeda (ed), *El nuevo mundo: problemas y debates*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2004, p. 1-21.

³⁹*Ibidem*.

⁴⁰Bernardino Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1995, p. 478-479.

⁴¹Luis Miguel Carolino, *Ciência, astrologia e sociedade: a teoria da influência celeste em Portugal (1593-1755)*, Porto, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

⁴²*Ibidem*.

⁴³Bernardino Sahagún, *op. cit.*, p. 483.

Deste modo, foi possível averiguar que Sahagún inseriu as práticas e os conhecimentos indígenas relacionados aos astros e ao cômputo temporal no conjunto de concepções europeias que compunham a Filosofia Natural e no panorama religioso do século XVI. Portanto, a existência de uma astrologia permitida, que era relacionada tanto ao movimento dos astros e quanto à sua utilização em questões que não atingissem o princípio do livre-arbítrio, e outra condenada, devido ao seu caráter adivinhatório, a judiciária, foi o contexto epistemológico para o entendimento de elementos do sistema calendário e da cosmogonia e cosmografia nahuas.

Além da influência deste contexto epistemológico, a narrativa de Sahagún foi norteadada pelo contexto histórico-político do início da colonização e cristianização da América. Assim, o interesse em relatar elementos que lhe seriam úteis para a efetivação de seu projeto evangelizador é uma característica essencial do texto. Essa proposição pressupõe que o franciscano desconsiderou prováveis informações sobre as concepções cosmogônicas e cosmográficas nahuas e seu sistema calendário, inclusive a intrínseca relação entre estes âmbitos culturais, valorizando apenas os aspectos que serviriam como ferramentas para uma conversão efetiva dos indígenas, tais como o mapeamento dos dias festivos da antiga religião.

Neste sentido, a estipulação do início do ano sazonal indígena e o entendimento do funcionamento de seu calendário seriam úteis para a elaboração de uma correlação com o calendário cristão e, conseqüentemente, com o mapeamento das festividades nativas. A permanência delas no período colonial foi o maior obstáculo enfrentado pelos missionários, por isso existe a intenção, especialmente franciscana, em uma cristianização efetiva a partir da compreensão do universo cultural nahua, ferramenta fundamental para a identificação da coexistência (ou não) das duas religiosidades: a indígena e a cristã.

Outra importante característica foi a consideração do saber indígena como inferior ao europeu, já que sua estrutura apresentava-se diferenciada. A analogia com o universo cultural europeu, se, por um lado, concedeu aos conhecimentos indígenas a condição de inferior e os atrelou ao Demônio, por outro, propiciou aos espanhóis sua adequação enquanto elemento cultural marcado pela alteridade. Logo, a categorização da cultura e dos saberes indígenas favoreceu o entendimento e posterior narração por parte dos espanhóis, os quais se valeram de sua própria cultura e pensamento durante a busca por informações sobre as comunidades nahuas, e em sua organização nos relatos das histórias missionárias.

Em uma última consideração, este estudo procurou abordar novas questões em relação às fontes analisadas. O enfoque oriundo da História das Ciências proporciona às análises sobre estas narrativas missionárias seu enquadramento no escopo intelectual do século XVI, marcado por uma abrangência nos conceitos sobre a natureza, o homem e suas práticas culturais. A valorização das narrativas referentes aos conhecimentos praticados em relação à natureza confere um maior entendimento das relações destes homens com as questões que necessitavam ser solucionadas, como a evangelização efetiva destas populações ou seu domínio político e cultural. Inserir as narrativas missionárias no ambiente intelectual do século XVI foi a grande intenção deste trabalho, buscando ainda que tal inserção promovesse novos debates e olhares sobre os relatos sobre a América daquele período.